



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Religia i etniczność. Grekokatolicy na Górnym Śląsku

**Author:** Bożena Pactwa

**Citation style:** Pactwa Bożena. (2015). Religia i etniczność. Grekokatolicy na Górnym Śląsku. W: U. Swadźba, B. Pactwa, M. Żak (red.), "Praca - więź - integracja : wyzwania w życiu jednostki i społeczeństwa : monografia poświęcona pamięci prof. zw. dr. hab. Władysława Jachera. T. 2, Wartości i więzi społeczne" (S. 191-215). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Bożena Pactwa

Uniwersytet Śląski

## Religia i etniczność Grekokatolicy na Górnym Śląsku

Dyskusja na temat związków religii i etniczności, religii i nacjonalizmów budzi od lat wiele emocji, szczególnie w kontekście konfliktów etnicznych. Głos w niej zabierają socjologowie, politologowie, historycy i przedstawiciele innych dyscyplin. Mnożą się płaszczyzny i wymiary wzajemnych powiązań wspomnianych kategorii. Na gruncie polskim należy wspomnieć prace Grzegorza Babińskiego (2003), Aleksandra Posern-Zielińskiego (2003) czy Radosława Zenderowskiego (2011), w których autorzy ci starali się usystematyzować owe skomplikowane relacje. Poniższe rozważania będą próbą pokazania jednego z wielu możliwych przykładów powiązań pomiędzy religią a etnicznością, powiązań pomiędzy zbiorowościami etnicznymi i religijnymi. Przykładem takiej zbiorowości jest wspólnota grekokatolików na Górnym Śląsku, skupiona w dwóch parafiach: Gliwicach i Katowicach. Jak pisze Marek Melnyk, Kościół grekokatolicki, jako depozytariusz ukraińskich tradycji narodowych, jest dobrym przykładem roli, jaką religia chrześcijańska odgrywa w zachowaniu i umacnianiu tożsamości etnicznej (MELNYK, 2003: 85). W niniejszym artykule postaram się pokazać, jaką rolę w tym procesie odgrywają dwie wspomniane parafie w środowisku mniejszości ukraińskiej zamieszkującej Górny Śląsk.

### Etniczność i religia — wzajemne powiązania

Jak słusznie zauważa Radosław Zenderowski, trudno dziś mówić o tożsamości poszczególnych narodów Europy Środkowo-Wschodniej, abstrahu-

jąc od roli religii jako czynnika współtworzącego społeczne i indywidualne wyobrażenia o narodowej wspólnotcie (ZENDEROWSKI, 2011: 9). Religia jest elementem samoidentyfikacji jednostek i grup, czynnikiem mobilizacji politycznej, odgrywa ogromną rolę w relacjach obywateli względem wspólnoty narodowej (RAMET, 1989: 4). Jednocześnie należy dodać, że obserwując relacje pomiędzy religią a etnicznością, bardzo często możemy dostrzec dwa aspekty tego zjawiska. Tak jest np. na Ukrainie, gdzie rola religii w formowaniu się narodowej kultury i ruchu politycznego nie podlega dyskusji, a jednocześnie nie sposób nie dostrzec, obecnie i w przeszłości, wpływu nacjonalizmu na ukraińskie życie religijne (HIMKA, 2006: 89).

Jedną z dwóch kluczowych kategorii dla naszych rozważań jest etniczność. W socjologii istnieje wiele koncepcji wyjaśniających zagadnienia związane z etnicznością. Jak zauważa G. Babiński, możemy mówić o co najmniej czterech różnych, choć zbliżonych do siebie i krzyżujących się ze sobą znaczeniach pojęcia etniczności (BABIŃSKI, 1998: 193).

Po pierwsze, etniczność może być rozumiana jako grupa etniczna. W tym wypadku jest to zespół cech pewnej zbiorowości (grupy etnicznej), takich jak wspólne pochodzenie, kultura, system wartości. Grupa etniczna to, jak pisze Ewa Nowicka, taka grupa, której członkowie uważają siebie za odrębnych i za takich uważani są przez innych. Odrębność ta dotyczy: kultury — języka, religii, obyczajów; genealogii historycznej postrzeganej w kategoriach wspólnoty dziejów lub wspólnoty biologiczno-rasowej; czasami cech osobowości oraz — mniej w przypadku ludów nomadycznych i bardziej w przypadku ludów osiadłych — zajmowanego określonego terytorium (NOWICKA, 1980: 106). Podobne stanowisko zajmuje Anthony D. Smith, dla którego istnienie grupy etnicznej wymaga współistnienia sześciu elementów: wspólnej nazwy, mitu wspólnego pochodzenia, podzielanej historii, wyróżniające się podzielanej kultury, związków z określonym terytorium oraz poczucia solidarności pomiędzy członkami grupy (SMITH, 2009: 31–43). Elementy te autor nazywa fundamentami wspólnoty etnicznej. Religia czy wyznanie, jak pisze Walter Żelazny, należy do niewidocznych cech etnicznych, jednak wyznawcy wielu religii czynią religię, ze względu na imperatyw wiary czy tradycję, cechą widoczną przez manifestowanie wizualne symboli religijnych (ŻELAZNY, 2002: 95).

Po drugie, etniczność może być rozumiana jako rodzaj więzi społecznej. Jak podkreśla G. Babiński, chodzi tu o szczególny rodzaj więzi, określane mianem „więzi prymordialnej”. Etniczność jest tu traktowana jako system powiązań członków zbiorowości posiadających wspólną religię, język czy pochodzenie, opartych na rozszerzonym pokrewieństwie (BABIŃSKI, 1998: 193). Na takie rozumienie etniczności zwraca także uwagę wspomniana wyżej E. Nowicka, która pisze, że etniczność to pewien rodzaj więzi formujący określony typ grup, który obejmuje zarówno więź narodową, jak i plemien-

ną (NOWICKA, 2004: 11). Autorka podkreśla przy tym, że więź etniczna ma charakter dynamiczny, podlega przemianom, z których najważniejsze to: tendencja do zmian z więzi nawykowej na więź ideologiczną, upolitycznienie tożsamości etnicznej i związana z nią jej instrumentalizacja, wzrost roli racjonalizujących i substytucyjnych funkcji więzi etnicznej (ibidem: 12). W przypadku analizowanej przeze mnie wspólnoty grekokatolików na dynamikę więzi etnicznej wpływają takie elementy, jak: rodzina, cerkiew, miejsca i instytucje stanowiące zasób symboliczny grupy. W tym sensie etniczność może być także traktowana jako więź wynikająca ze wspólnoty wartości. Wartości, które leżą u podstaw wspólnot etnicznych, są immanentnymi elementami uniwersów kulturowych tych zbiorowości (STANEK, 2004: 53). Nie można także pominąć samoświadomości członków grupy. W procesie utrwalania i dynamizowania więzi etnicznej ogromną rolę odgrywają także, używając terminologii Floriana Znanieckiego, „przodownicy kulturalni” (ZNANIECKI, 1990: 44), intelektualisci, księża formujący jądro kultury narodowej.

Po trzecie, etniczność może oznaczać identyfikację etniczną, świadomość odrębności, dumę lub niechęć (BABIŃSKI, 1998: 193). Podstawą identyfikacji etnicznej są zazwyczaj istniejące obiektywnie cechy, ale może to być także wyłącznie świadomość i ideologia (*invented ethnicity*). Poczucie więzi z jednostkami jest wówczas kształtowane poprzez zideologizowane wyobrażenie zbiorowości, „wspólnoty wyobrażone”, jak napisałby Benedict Anderson. Wspólnota ma charakter wyobrażony, gdyż członkowie nigdy nie znają większości swoich rodaków, nie spotykają ich, nic nawet o nich nie wiedzą, mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty (ANDERSON, 1997: 19).

Etniczność może być wreszcie, zdaniem Babińskiego, rozumiana jako ruch społeczny, a także jako cecha określonych zdarzeń i procesów (BABIŃSKI, 1998: 193).

Typologię zaproponowaną przez G. Babińskiego uzupełnia R. Zenderowski, który pisze, że etniczność jest swoistą strukturą obejmującą wiele różnych wymiarów: lingwistyczny (*logos*), kulturowy (zwyczaje i tradycje — *etos*), przestrzenny (*topos*), wyobrażenia o swoim pochodzeniu (*genos*, *epos*) i religijny (*sacrum*), przenikający wszystkie wcześniej wymienione (ZENDEROWSKI, 2011: 23). Etniczność należy wówczas rozumieć jako swego rodzaju konfigurację tych elementów (wymiarów, cech), spełniających określone miejsca w strukturze. Ten sam autor uważa, że wymienione wyżej wymiary stanowią swoistego rodzaju „filary tożsamości etnicznej i narodowej”. Łącznie pozwalają one zrekonstruować obraz siebie, własnej grupy narodowej. Wspomniane „filary” tworzą swego rodzaju pentagram tożsamościowy, który może służyć jako model analityczny (ibidem: 28).

Drugim z kluczowych dla tego tekstu pojęć jest religia. Różnorodność istniejących definicji religii wskazuje na niezmiennie zainteresowanie bada-

czy tą dziedziną społecznego świata. Ze względu na podejmowaną problematykę, dotyczącą roli religii w życiu grupy etnicznej, a także traktowania jej jako swoistego wyróżnika kulturowego, proponuję przyjąć określenie religii zaproponowane przez Emila Durkheima, który definiował ją jako:

ujednolicony system wierzeń i praktyk religijnych odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wydzielonych i zakazanych — wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę, zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują (DURKHEIM, 1990: 41).

Wierzenia religijne są zawsze wspólne określonej grupie, która wyznaje stosowanie się do nich i praktykowanie związanych z nimi obrzędów. Nie są one odbierane indywidualnie przez poszczególnych członków danej grupy; są czymś przynależącym do grupy i czynią ją jednością. Tworzące grupę jednostki czują wzajemną więź już przez sam fakt posiadania wspólnej wiary (ibidem: 38).

Zinstytucjonalizowany charakter religii podkreśla Florian Znaniecki. Religia według niego polega nie tyle na mitach, ile na regularnym uczestnictwie w kulcie. By wyznawać wierzenia religijne i uczestniczyć w praktykach, które mogą być upowszechniane wyłącznie w drodze ustnej komunikacji, wierni muszą się spotykać co pewien czas. Religie, których dogmaty i przepisy kultu są spisane, mogą pozyskiwać wyznawców nie tylko wśród tych, którzy te dokumenty czytają i akceptują, ale także wśród tych, którym ich treść jest przekazywana ustnie za pośrednictwem kapłanów nadzorujących i kontrolujących wierzenia i działalność (ZNANIECKI, 1990: 23–24).

Religia jest wreszcie, czego dowodzi Clifford Geertz (1992: 502)<sup>1</sup>, systemem kulturowym dostarczającym ogólnych, ale zarazem swoistych wyobrażeń o świecie, wyznaczającym przestrzeń wspólnych wartości i wzorów zachowań społecznych leżących w intersubiektywnym świecie wspólnych znaczeń. W tym sensie religia może być ważnym czynnikiem w tworzeniu obrazu grupy własnej oraz kryterium podziału na „swoich” i „obcych”. Sytuacja taka ma miejsce szczególnie w przypadku grup etnicznych, gdzie

wszystkie lub prawie wszystkie elementy tradycji kultury etnicznej obwarowane były sankcją świętości [...], a zakres danego wyznania wyznaczał w dużym stopniu zakres występowania tych samych czy też bardzo podobnych wzorów „świętości” lub po prostu cenionych

<sup>1</sup> Autor podaje następującą definicję religii: „to system symboli, kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, którym nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczyste”.



i uświęconych przez grupę symboli jej jedności, tych samych wzorów zachowań społecznych (PAWLUCZUK, 1972: 45).

W świetle powyższych ustaleń religia pozwala na konstruowanie świata „swoich” i „obcych”, sprzyja kształtowaniu obrazu grupy własnej i wyznaczaniu jej granic oraz jest czynnikiem integrującym, spajającym grupę. Wszystkie te czynniki ulegają wzmocnieniu, jeżeli różnicom religijnym towarzyszy także odrębność kulturowa. Wówczas religia spełnia rolę podstawowego wskaźnika identyfikacji etnicznej.

Religia pełni także funkcję integrującą, co w przypadku grupy stanowiącej mniejszość wydaje się szczególnie istotne. W sytuacji, gdy interesy grupy nie mogą być realizowane w ramach instytucji świeckich, Kościoł i instytucje religijne stają się miejscem zachowania rodzimego języka i obyczajów. Innymi słowy, instytucje te dają szansę utrzymania ciągłości przekazu kulturowego. Nierzadko też, szczególnie w społecznościach wiejskich, duchowny, jako osoba najlepiej wykształcona, spełnia rolę grupocentryczną (KUBIAK, 1970: 50–51). Wszystko to prowadzi do sytuacji „unaradawiania” religii uniwersalistycznej, a niektóre Kościoły zyskują miano „narodowych” (takiego określenia używa się często w odniesieniu do Kościoła grekokatolickiego). Jak wskazuje Milton Yinger (1983: 135–136), integrująca rola religii może się zmieniać w zależności od warunków społeczno-historycznych, w jakich znajduje się grupa. Zdaniem tego autora integracyjna funkcja religii osiąga swoje minimum, gdy: w społeczeństwach praktykuje się więcej niż jedną religię; „normalne oczekiwania” członków zostały zawiedzione; dokonujące się przeobrażenia społeczne zmniejszają siłę przyciągania systemu wierzeń i praktyk religijnych; ruchliwość terytorialna, przekraczająca granice jednej społeczności, jest bardzo duża; społeczeństwo cechuje się ostrym zróżnicowaniem klasowym; zewnętrzne wpływy dzielą społeczeństwo.

Etniczność i religia, jak zauważa W. Żelazny, często nakładają się na siebie. Prowadzi to do powstania grup etnoreligijnych, które w sensie socjologicznym są w istocie grupami etnicznymi (ŻELAZNY, 2002: 97). Jak pisze G. Babiński, problemy dotyczące powiązań pomiędzy religią a etnicznością powinny być analizowane trojako. Po pierwsze, powinny być ujęte analitycznie, tj. przez przedstawienie kategorii pojęciowych i relacji między nimi. Po drugie, konieczna wydaje się analiza typologiczna, która powinna obejmować typologiczne relacje między pewnymi kategoriami zbiorowości etnicznych i religijnych, umiejscowionych w podobnych czasowo i przestrzennie sytuacjach. I wreszcie po trzecie, niezbędna jest analiza egzemplifikacyjna, która powinna objąć wielką różnorodność konkretnych, czasowo-przestrzennych relacji między religią a etnicznością (BABIŃSKI, 2003: 10). Autor wskazuje także, że powiązania pomiędzy etnicznością a religią są wielopłaszczyznowe i wielowymiarowe i można je rozpatrywać w następujący sposób: po

pierwsze, są to relacje statystyczne, co znaczy, że religia i etniczność występują bardzo często razem lub w różnych powiązaniach, a na świecie istnieje wiele społeczności etnicznych i każda z nich posiada jakąś religię. Zarówno etniczność, jak i religia są tak powszechne i uniwersalne, że nie mogą występować rozłącznie. Statystyczna korelacja może jednak oznaczać więcej, a mianowicie proporcje ilościowe między społecznościami etnicznymi jednoreligijnymi oraz tymi zróżnicowanymi religijnie. Wydaje się, pisze G. Babiński, że jednoreligijność społeczności etnicznych jest znacznie częstsza niż występowanie społeczeństw jednorodnych etnicznie i jednocześnie znacząco religijnie zróżnicowanych. Po drugie, powiązania pomiędzy etnicznością a religią mają charakter instytucjonalny, głównie poprzez instytucje państwowe. Chodzi tutaj o proporcje państw o przewadze jakiejś jednej religii w stosunku do państw wieloreligijnych. Po trzecie, związki pomiędzy religią a etnicznością mają charakter substancjalny społecznie — oba zjawiska w swym społecznym kształcie przybierają podobne formy. Kluczową rolę odgrywa tutaj *sacrum*, religijne i narodowe, mające w obu przypadkach podobne źródła. Wspólnota narodowa przejmując od religii wiele aspektów legitymizacji narodowego *sacrum*. Święta jest nie tylko wiara, święty bywa naród i jego symbole. Wspólnoty etniczne i religijne łączy także podobny typ więzi społecznej (ibidem: 11).

Wśród bardziej szczegółowych powiązań pomiędzy etnicznością a religią można, zdaniem G. Babińskiego, wymienić następujące płaszczyzny: etniczność i religia w wymiarze instytucjonalnym; religia — państwo — naród; sfera narodowego *sacrum* i religia; sfera ideologii narodowych — nacjonalizmy i religia; narodowe ideologie mesjanistyczne; kultury narodowe nie tylko u korzeni — religia jako składnik kultury narodowej; kultura narodowa jako system znaczeń i system wartości: uniwersum kulturowe i syntagmy narodowe — uniwersalne religie jako składniki partykularnych syntagm narodowych (ibidem: 12). W kontekście podejmowanej problematyki warto przyrzeć się kilku z nich.

Religia może być składnikiem partykularnych syntagm narodowych. Problem ten można sprowadzić do kwestii unarodowienia religii uniwersalnych. W tym kontekście pojawiają się dwa pojęcia: etniczności religii i sakralizacji etnosu. Według R. Zenderowskiego etniczność (polityzacja) religii to proces uzurpowania sobie przez grupę etniczną prawa wyłączności do postaci świętych, miejsc kultu religijnego, wybranych elementów doktryny religijnej lub też do danej religii jako takiej. Religia, a raczej jej zmodyfikowana postać staje się niepodzielną własnością danego narodu (zostaje zawłaszczona, unarodowiona) (ZENDEROWSKI, 2010: 38). Jak słusznie zauważa A. Posern-Zieliński, religia nabiera wówczas specyficznej wartości etnicznej, stając się czymś w rodzaju narodowej ideologii, symboliki i tradycji razem wziętych. W tej roli religia jest elementem podtrzymującym często zagro-

żoną tożsamość i wyznaczającym wyraźne granice między grupą własną a światem „innych”, „obcych” (POSERN-ZIELIŃSKI, 2005: 2004). Drugie z pojęć — sakralizację etnosu — należy rozumieć jako długotrwały proces przypisywania danej grupie etnicznej znaczeń religijnych, przez co otrzymuje ona swoistą gwarancję nieśmiertelności (ZENDEROWSKI, 2010: 38). Naród staje się wspólnotą świętą, wybraną (por. SMITH, 2003). Jak podkreśla R. Zenderowski, zjawiska etniczacji religii nie należy rozumieć w kategoriach ekspansji nacjonalizmu, a zjawiska sakralizacji narodu w kategoriach ekspansji religii. W obydwu wypadkach mamy bowiem do czynienia z ofensywą nacjonalizmu i mniej lub bardziej wyraźną instrumentalizacją religii (ZENDEROWSKI, 2011: 43).

I wreszcie na koniec rozważań o możliwych związkach etniczności i religii należy zwrócić uwagę na rolę religii w podtrzymywaniu tożsamości mniejszości etnicznych i narodowych. Dla wielu z tych grup religia stanowi istotną cechę wyróżniającą, podstawę oddzielenia „swoich” od „obcych”, symboliczną granicę. Dzięki takim cechom, wartościom rdzennym (SMOLICZ, 1999: 32–52) grupa etniczna umocowuje swój sens, swoje istnienie (ŻELAZNY, 2002: 96). Nie można także pominąć aspektu instytucjonalnego. Istotne znaczenie w procesach podtrzymywania, ugruntowywania i utrwalania tożsamości etnicznej odgrywają parafie. Elżbieta Pałka nazywa je parafiami etnicznymi. Członków parafii etnicznej łączy, zdaniem autorki, świadomość wspólnego pochodzenia etnicznego i wspólnego języka. Parafia etniczna, oprócz wszystkich potrzeb religijnych, jakie zaspokaja parafia terytorialna, zaspokaja także potrzeby wynikające z owej świadomości etnicznej oraz faktu zamieszkania w odmiennym etnicznie środowisku (PAŁKA, 2007: 34). Parafie to często ośrodki nie tylko życia religijnego, ale i narodowego. Takimi ośrodkami są dziś praktycznie wszystkie parafie greckokatolickie w Polsce, ale zjawisko takie można także obserwować na Zaolziu. Halina Rusek w pracy poświęconej religii i polskości pisze, że parafie etniczne są miejscem, gdzie rodzą się działania i inicjatywy nie tylko motywujące członków parafii do intensyfikacji własnej religijności i praktyk, ale także integrujące społeczność, oferujące pewnego typu azyl i ułatwiające adaptację w środowisku, z czym członkowie społeczności mniejszościowych czasami nie mogą się uporać (RUSEK, 2002: 26). Parafie greckokatolickie w Polsce są właśnie takimi ośrodkami skupienia, integrującymi członków mniejszości łemkowskiej i ukraińskiej. Są także miejscem, gdzie można porozmawiać w swoim języku, co więcej, do 1989 roku cerkiew była *de facto* jedynym miejscem publicznym, gdzie bez obaw można było używać rodzimego języka. I wreszcie parafia greckokatolicka to także miejsce, które gromadzi wokół specyficznej wschodniej obrzędowości, a często jest także przestrzenią zaspokajającą potrzebę uczestnictwa w kulturze łemkowskiej i ukraińskiej.



## Kościół greckokatolicki w Polsce

Kościół greckokatolicki należy do wschodnich Kościołów katolickich, czyli wspólnot religijnych wywodzących się spoza kręgu kultury łacińskiej i pozostających w łączności ze Stolicą Apostolską. Początki jego istnienia na ziemiach polskich łączą się z zawarciem w 1596 roku Unii Brzeskiej. Na mocy tego porozumienia część diecezji prawosławnych połączyła się z Kościołem katolickim Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a duchowieństwo uznało prymat papieża i przyjęło dogmaty katolickie. Rozkwit Kościoła unickiego (takie określenie używane jest zamiennie w odniesieniu do tej wspólnoty religijnej) trwał aż do okresu rozbiorów. Szczególnie trudna sytuacja miała miejsce w zaborze rosyjskim, gdzie kolejni carowie, będący jednocześnie zwierzchnikami Cerkwi prawosławnej, podejmowali działania mające na celu likwidację Kościoła greckokatolickiego, zmuszając wiernych do przejścia na prawosławie. Stosunkowo dobra sytuacja panowała w Galicji, gdzie Kościół unicki działał bez przeszkód, prowadząc działalność duszpasterską, społeczną, charytatywną i kulturalną.

Okres największego rozkwitu Kościoła greckokatolickiego przypadł na lata 1918–1939, kiedy to odgrywał on politycznie i społecznie, rolę ukraińskiego Kościoła narodowego. W jego skład wchodziły wówczas: archidiecezja lwowska oraz diecezje przemyska i stanisławowska. W 1934 roku, w związku z masowymi przejściami na prawosławie, z diecezji przemyskiej została wydzielona Administracja Apostolska Łemkowszczyzny, bezpośrednio podporządkowana Watykanowi. W okresie międzywojennym spośród liczącej około 5 mln społeczności ukraińskiej około 60% stanowili grekokatolicy, a sieć unickich parafii liczyła blisko 2 tys., z liczbą kapłanów wynoszącą około 2,3 tys. (STĘPIEŃ, 1990: 207). W okresie II wojny światowej teren Galicji i Wołynia był najpierw pod okupacją sowiecką, potem pod niemiecką, a następnie ponownie pod sowiecką. Kościół greckokatolicki znalazł się w centrum wydarzeń mających charakter konfliktów etnicznych. 21 listopada 1942 roku metropolita Andrzej Szeptycki ogłosił list pasterski do wiernych i duchowieństwa „Nie zabijaj”, w którym sprzeciwił się mordom, grożąc ekskomuniką (SZEPTYCKI, 1988: 64–68). Warto także dodać, że Cerkiew unicka w okresie II wojny światowej zaangażowała się w obronę Żydów. W greckokatolickich klasztorach zostało uratowanych wielu z nich (LEWIN, 2006).

Zakończenie II wojny światowej, nowy podział polityczny Europy, a przede wszystkim przesiedlenia ludności ukraińskiej na Ukrainę Radziecką w latach 1944–1946 oraz przeprowadzona w 1947 roku akcja „Wisła” spowodowały, że Kościół greckokatolicki w Polsce znalazł się w nowej, bardzo trudnej sytuacji. W granicach Polski pozostała jedynie niewielka część

diecezji przemyskiej, której zwierzchnik, bp Jozafat Kocyłowski za odmowę napisania listu zachęcającego wiernych do wyjazdu na Ukrainę został w 1946 roku aresztowany i uwięziony w łagrze pod Kijowem, wskutek czego w listopadzie 1947 roku zmarł. Wysiedlenia na Ukrainę Radziecką, a następnie rozproszenie wiernych na północnych i zachodnich ziemiach Polski spowodowały zniszczenie sieci parafialnej oraz zlikwidowanie struktur diecezjalnych. W Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie zostało uwięzionych 22 grekokatolickich kapłanów (HAŁAGIDA, 2012), a pozostali albo podjęli posługę w obrządku łacińskim, albo porzucili kapłaństwo. Jedynie nieliczni, jak np. księża Bazyli Hrynyk i Mirosław Ripecki, rozpoczęli działania mające na celu organizację życia religijnego grekokatolików na nowych terenach osiedlenia (PACTWA, 2010). Warto przy tym zaznaczyć, że decyzja, czy pozostać przy rodzimym obrządku, czy przejść na birytualizm, zdając wcześniej odpowiednie egzaminy z liturgiki, była dla wielu kapłanów niezwykle trudna. Z jednej strony wiązało się to z możliwymi szykanami i prawdopodobnie pozbawieniem środków do życia, z drugiej — z faktem, że większość kapłanów grekokatolickich była żonata i przyjęcie funkcji wikariusza w parafii łacińskiej wiązało się z opuszczeniem rodziny (HAŁAGIDA, 2011: 40–41).

W marcu 1946 roku, na zwołanym przez władze pseudosoborze władze radzieckie zlikwidowały Kościół grekokatolicki na Ukrainie. W Polsce likwidacja Cerkwi była skutkiem działań wspomnianych wyżej. *De jure* nigdy jej nie zlikwidowano, ale *de facto* po 1947 roku przestała istnieć.

Okres 1944–1956 można z całą pewnością uznać za najtrudniejszy w powojennej historii. Z jednej strony wysiedlenia i rozproszenie grupy, przerwanie więzi sąsiedzkich, a często i rodzinnych, z drugiej — polityka państwa zmierzająca do całkowitej asymilacji społecznej i religijnej. Jednym z przejawów takich działań było, na mocy dekretu o przejściu na własność państwa mienia osób przesiedlonych, przekazanie wielu budynków cerkiewnych Kościołowi rzymskokatolickiemu i prawosławnemu. W niezwykle trudnej sytuacji próbowała pomóc Kościołowi grekokatolickiemu Stolica Apostolska. Już w 1946 roku papież Pius XII mianował prymasa Augusta Hlonda specjalnym delegatem Stolicy Apostolskiej dla wszystkich wschodnich obrządków w Polsce. Po jego śmierci uprawnienia te przejął kard. Stefan Wyszyński. Ten najtrudniejszy okres, rozproszenie i zakaz funkcjonowania parafii grekokatolickich paradoksalnie sprawiły, że doszło do wzmocnienia więzi grupowych i wytworzenia się specyficznego narodowościowego „getta” (ibidem: 46). Aby zachować tożsamość religijną i kulturową, język i praktyki religijne często były sprawowane skrycie w prywatnych domach, zgodnie z kalendarzem juliańskim.

Istotne zmiany w położeniu Kościoła grekokatolickiego w Polsce przyniósł dopiero okres po 1956 roku. Zezwolono na tworzenie placówek dusz-

pasterskich, głównie na Ziemiach Odzyskanych, co miało sprzyjać stabilizacji Ukraińców, a tym samym zniechęcać ich do powrotów w rodzinne strony. W 1957 roku powstało pierwszych 17 placówek, a w kolejnym roku następnych 15 (WOJEWODA, 1994: 37). W 1967 roku liczba placówek greckokatolickich wynosiła już 56 (MARTYNIAK, 2007: 9). Warunki działania Kościoła w takiej formie i takich strukturach były niezwykle ciężkie. Bardzo często jeden kapłan obsługiwał wiernych w miejscach oddalonych od siebie o setki kilometrów. Jednak odnowienie nabożeństw greckokatolickich w Polsce było swoistym ewenementem w bloku wschodnim (na Ukrainie Radzieckiej do końca lat 80. Kościół greckokatolicki funkcjonował w „katakumbach”) (HAŁAGIDA, 2011: 100). Niewątpliwie była to także zasługa prymasa Stefana Wyszyńskiego, który w ramach swoich uprawnień, jako delegat papieski dla wiernych obrządków wschodnich, wspierał kapłanów greckokatolickich, nadając im szereg uprawnień do sprawowania sakramentów, a w 1967 roku mianował ks. Hrynyka swoim wikariuszem generalnym ds. grekokatolików. Ks. Hrynyk nazywany jest Mojżeszem Cerkwi greckokatolickiej w Polsce, a jego istotnym osiągnięciem było odnowienie działalności kapituły przemyskiej. Pierwsze posiedzenie kapituły odbyło się w 1968 roku, po 22 latach przerwy.

Lata 80. przyniosły kolejne zmiany. Ważnym wydarzeniem dla grekokatolików mieszkających w Polsce były cztery wizyty abpa Mirosława Marusyna, watykańskiego sekretarza Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. W ich trakcie hierarcha odwiedził wiernych niemal we wszystkich zakątkach kraju, w tym w Krakowie i Gliwicach, a także wyświęcał nowych kapłanów dla odradzającego się Kościoła. W opinii Mirosława Czecha dla wiernych i duchowieństwa wizyty te miały istotne znaczenie psychologiczne. Były świadectwem opieki nad nimi ze strony Stolicy Apostolskiej i rodzimej hierarchii na Zachodzie. Przyczyniły się także do postawienia problemu unickiego na odpowiednim poziomie państwowym, zdejmując pieczęć milczenia i niewiedzy otaczającą ten obrządek, który w 1983 roku liczył 70 placówek obsługiwanych przez 47 duchownych (CZECH, 1992: 11). Innym ważnym momentem dla grekokatolików były obchodzone w 1988 roku na Jasnej Górze milenijne uroczystości Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej z udziałem hierarchii greckokatolickiej z Zachodu i Ukrainy oraz Episkopatu Polski. Rok później, 16 lipca 1989 roku Jan Paweł II mianował pierwszego po wojnie biskupa grekokatolickiego w osobie ks. Jana Martyniaka. We wrześniu tego roku otrzymał on sakrę biskupią i początkowo został mianowany biskupem pomocniczym prymasa Polski dla wiernych obrządku greckokatolickiego. 16 stycznia 1991 roku Stolica Apostolska odnowiła po 45 latach greckokatolicką diecezję przemyską, a jej pierwszym ordynariuszem został bp Martyniak. Od tego momentu rozpoczął się także proces przekształcania istniejących dotychczas placówek duszpasterskich w parafie (MARTYNIAK, 2007: 11).

W 1992 roku przeprowadzono nowy podział Kościoła katolickiego w Polsce. Na mocy bulli papieskiej *Totus Tuus Poloniae populus* z dnia 25 marca 1992 roku grekokatolicką diecezję przemyską włączono w skład rzymskokatolickiej metropolii warszawskiej. Spowodowało to szereg protestów wiernych i duchowieństwa, czego dowodem jest zbiór wydanych dokumentów *O tożsamość grekokatolików* (CZECH, 1992). Protesty były na tyle skuteczne, że już 19 czerwca 1993 roku diecezję przemyską wyłączono z metropolii warszawskiej i podporządkowano bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Dalšie zmiany związane z reorganizacją struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce nastąpiły w czerwcu 1996 roku. Wówczas to ustanowiono jedną prowincję kościelną — metropolię przemysko-warszawską, w skład której weszły archidiecezja przemysko-warszawska i nowo utworzona diecezja wrocławsko-gdańska. Pierwszym ordynariuszem nowo powstałej diecezji został bp Teodor Majkowicz, a po jego śmierci w 1998 roku — bazylianin bp Włodzimierz Roman Juszczał. Granicą obu diecezji jest rzeka Wisła. Obecnie w obrębie archidiecezji przemysko-warszawskiej funkcjonuje 79 parafii skupionych w sześciu dekanatach: przemyskim, elbląskim, krakowsko-krynickim, olsztyńskim, sanockim i węgorzewskim, obsługiwanych przez 53 księży. Diecezja wrocławsko-gdańska składa się z czterech dekanatów: wrocławskiego, koszalińskiego, słupskiego i zielonogórskiego, w których 33 kapłanów pracuje w 56 parafiach (POPOWICZ, 2013).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że ważną rolę w życiu Cerkwi grekokatolickiej w Polsce odegrał pontyfikat Jana Pawła II. Jeszcze jako metropolita krakowski kard. Karol Wojtyła otaczał grekokatolików szczególną troską. W listopadzie 1972 roku, podczas wizytacji parafii grekokatolickiej w Krakowie, przywołując słowa Apostoła Łukasza: „Nie lękajcie się, Trzódko Mała, albowiem spodobało się Bogu dać wam Królestwo”, mówił:

Te słowa mają swoją aktualność do Was, w stosunku do całego Waszego Kościoła, który tak boleśnie został doświadczony. Wszyscy o tym wiemy, wszyscy to bolesne doświadczenie naszego grekokatolickiego Kościoła na wschodnich ziemiach dawnej Polski przeżywamy jako naszą wspólną boleść (MOKRY, 2001: 175).

W czerwcu 1991 roku, podczas pielgrzymki do Polski Jan Paweł II przekazał grekokatolikom były kościół jezuicki w Przemyśle. Decyzję tę nazwano wówczas salomonowym rozwiązaniem wobec konfliktu, jaki powstał w tym mieście między społecznością ukraińską a środowiskami protestującymi przeciwko oddaniu kościoła Karmelitów grekokatolikom.

## Grekokatolicy na Górnym Śląsku

Na terenie Górnego Śląska funkcjonują dwie parafie grekokatolickie: parafia pw. Przenajświętszej Trójcy w Gliwicach oraz parafia pw. Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w Katowicach. Obie stanowią praktycznie jedną wspólnotę, obie obsługuje obecnie także jeden kapłan, birytualista, o. Szymon Piotr Jankowski, OSA.

Początki obecności grekokatolików na Górnym Śląsku sięgają okresu międzywojennego, kiedy to do Katowic i okolicznych miast przyjechało sporo osób poszukujących pracy w przemyśle ciężkim. Brak, niestety, naukowych źródeł dotyczących historii tej grupy na interesującym nas terenie. Jedyne wiadomości opierają się na wspomnieniach najstarszych parafian i ocalałych fotografiach, które zostały zredagowane i zachowane w „Kronice parafialnej” parafii katowickiej. Z informacji tam zawartych wynika, że pierwszą liturgię w kaplicy przy ul. Plebiscytowej w Katowicach odprawił w 1940 roku ks. Jarosław Kniahnicki (fot. 1). W następnym roku nabożeństwa przeniesiono do kościoła rzymskokatolickiego na Wełnowcu. W tym czasie duszpasterzem katowickiej parafii był ks. Onufry Wolański, który



Fot. 1. Rok 1941 — ks. Jarosław Kniahnicki podczas nabożeństwa w kaplicy przy ul. Plebiscytowej (fot. ze zbiorów parafii grekokatolickiej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Katowicach)



sprawował także wschodnią liturgię w kaplicy sióstr Felicjanek w Bielsku-Białej. W nabożeństwach odprawianych w Katowicach brali także udział mieszkańcy okolicznych miast, a śpiew liturgiczny prowadzili soliści opery bytomskiej, Łucja i Jan Paślawscy. Oprócz funkcji religijnych parafia była w tym czasie także miejscem integracji społeczności ukraińskiej na Górnym Śląsku. Na kartach „Kroniki parafialnej” zachowały się zdjęcia, na których wspólnota grekokatolicka wraz ze swoim duszpasterzem bierze udział w wydarzeniach upamiętniających powstanie Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej, świętuje dzień św. Mikołaja, czy też bawi się na noworocznym spotkaniu, zwanym małanką.

Lata 1945–1958 to okres przerwy w działalności parafii grekokatolickiej w Katowicach. Jak zanotowano w „Kronice parafialnej”, oficjalnie grekokatolicy nie mieli możliwości sprawowania liturgii w swoim obrządku. W rzeczywistości, kiedy tylko była taka możliwość, ks. Wolański odprawiał cichą liturgię w kościele garnizonowym, w kaplicy św. Józefa, czyli tam, gdzie także i dziś gromadzą się grekokatolicy. Jak wspominają pamiętający te czasy, parafianie każdorazowo powiadamiali się nawzajem i zbierali w wyznaczonym czasie.

W roku 1958, po kilkunastu latach przerwy, dzięki staraniom parafian i ks. mitrata Mikołaja Deńki z Krakowa ordynariusz diecezji katowickiej bp Herbert Bednorz wyraził oficjalną zgodę na odprawianie nabożeństw grekokatolickich w kaplicy pw. Zaśnięcia Matki Bożej przy rzymskokatolickim Zgromadzeniu Sióstr Maryi Niepokalanej przy ul. Granicznej w Katowicach. We wspomnieniach parafian zachowało się i to, że we wszystkich kościołach łacińskiej diecezji katowickiej przekazano informację o czasie i miejscu sprawowania służby Bożej w obrządku grekokatolickim. Pierwsza liturgia została odprawiona 20 listopada 1958 roku przez ks. mitrata Deńkę. W „Kronice” czytamy, że brakowało wtedy w zasadzie wszystkich sprzętów liturgicznych: ksiąg, ikon, tetrapodu<sup>2</sup>, odzieży liturgicznej, ryz<sup>3</sup> i stycharów<sup>4</sup>. Księgi liturgiczne przywoził z Krakowa ks. Deńko, a dwie ikony — Jezusa Chrystusa i Matki Bożej — służące do dziś jako przenośny ikonostas, namalował dla katowickiej parafii prof. Jerzy Nowosielski. Grekokatolickie nabożeństwa odbywały się początkowo co dwa tygodnie w kościele przy ul. Granicznej, następnie w kaplicy akademickiej przy kościele Mariackim, a od 1987 roku w kaplicy św. Józefa w kościele garnizonowym przy ul. Marii Curie-Skłodowskiej.

<sup>2</sup> Tetrapod — ołtarzyk znajdujący się pośrodku nawy, nakryty wyszywanym obrusem, na którym znajduje się krzyż i ikona. Przy tetrapodzie udzielane są sakramenty chrztu, bierzmowania i małżeństwa.

<sup>3</sup> Ryza lub fełon — wierzchnia szata liturgiczna kapłana, bez rękawów.

<sup>4</sup> Stychar — prosta, szeroka, biała szata z długimi rękawami, odpowiednik łacińskiej alby.

Ważnymi wydarzeniami w życiu wspólnoty grekokatolickiej w Katowicach były jubileusze. W 1973 roku, kiedy świętowano 15-lecie parafii, wśród zaproszonych gości znalazł się wikariusz generalny prymasa Polski dla grekokatolików, ks. Hrynyk. 30-lecie zbiegło się z obchodami 1000-lecia Chrztu Rusi Kijowskiej. W 1984 roku katowiccy parafianie spotkali się z abpem Marusynem, który odwiedzał wówczas grekokatolików mieszkających w Polsce; w 1993 roku wraz ze swoim ówczesnym duszpasterzem ks. drem Mironem Michajliszynem zorganizował on pielgrzymkę na Ukrainę (we Lwowie uczestniczyli w audiencji u abpa Myrosława Lubacziwskiego).

W latach 1958–1993 parafia w Katowicach była placówką grekokatolickiej parafii krakowskiej. Po 1993 roku stała się samodzielna, choć kapłan dalej dojeżdżał z Krakowa. Także księgi parafialne aż do 2004 roku były prowadzone wspólnie z „parafią matką”. W 1996 roku, na skutek reorganizacji struktur Cerkwi grekokatolickiej w Polsce katowicka parafia znalazła się w granicach nowo powstałej diecezji wrocławsko-gdańskiej. Od 2003 roku administratorem parafii jest o. Szymon Piotr Jankowski, augustianin, który pracuje dla dwóch obrządków katolickich: łacińskiego i grekokatolickiego. Obecnie parafia liczy około 30 rodzin zamieszkujących Katowice, Tychy, Siemianowice, Świętochłowice, Bytom, Rybnik, Rydułtowy i Bielsko-Białą. Część z nich stanowią potomkowie rodzin, które trafiły na teren Górnego Śląska jeszcze w okresie międzywojennym, część to osoby, które przyjechały tu w latach 70. w poszukiwaniu pracy, a część stanowi grupa osób przybyłych z Ukrainy w ostatnich latach. Osobną grupę tworzą ukraińscy studenci pobierający naukę na śląskich uczelniach.

Drugą, obok katowickiej, parafią grekokatolicką na terenie Górnego Śląska jest parafia pw. Przenajświętszej Trójcy w Gliwicach, mieszcząca się przy parafii rzymskokatolickiej pw. Wszystkich Świętych w kaplicy św. Jadwigi Śląskiej. Parafia została erygowana w 1975 roku. Inicjatorem duszpasterstwa grekokatolickiego w Gliwicach był ks. mitrat dr Krzysztof Staniecki. Pod koniec lat 60. nawiązał on kontakt z ówczesnym duszpasterzem wiernych Kościoła grekokatolickiego we Wrocławiu, ks. mitratem Zenonem Złoczowskim, i zapraszał go do Opola, Nysy i Gliwic (CZERSKI, 2004: 138–144). Po wyjeździe ks. Złoczowskiego za granicę jego obowiązki duszpasterskie wśród grekokatolików, po uprzedniej zgodzie bpa Alfonsa Nossola na birtualizm, przejęli: w Opolu i Nysie ks. Janusz Czerski, a w Gliwicach wspomniany ks. Staniecki. Kapłan ten, pochodzący z Horodenki na Kresach Wschodnich — miejsca, gdzie współistniały obok siebie obrządki łaciński, ormiański i grekokatolicki — doskonale rozumiał potrzeby grup pochodzenia ormiańskiego i ukraińskiego, które po II wojnie światowej znalazły się na Śląsku. Przez wiele lat był duszpasterzem parafii ormiańskiej w Gliwicach. Jednocześnie pełnił posługę wśród grekokatolików. W pamięci parafian za-

chowal się jego obraz jako dobrego, pracowitego, cechującego się wysoką kulturą osobistą kapłana:

dużo zawdzięczamy ks. dr. Krzysztofowi Stanieckiemu, który bardzo się o nas troszczył. Czuł się zobowiązany do opieki nad nami. Na msze przyjeżdżał wieczorem dzień wcześniej z seminarium w Nysie. Tłukł się pociągami prawie cztery godziny w jedną stronę, a po Eucharystii zaraz znów wracał do seminarium. To wielki dowód miłości dla nas i szacunku do całej duchowości katolickiej związanej z poszanowaniem różnych obrządków (ŻYCHOWICZ-HUCZ, 2004).

Dziś parafia grekokatolicka w Gliwicach liczy kilkunastu wiernych (9 rodzin). Ze zdecydowanie większą, liczącą kilkadziesiąt osób parafią katowicką tworzy w zasadzie jedną wspólnotę. Obie parafie można nazwać „niewidzialnymi”. Godzinę przed rozpoczęciem niedzielnej liturgii w kaplicy św. Józefa w kościele garnizonowym w Katowicach nic nie wskazuje na obecność w tym miejscu grekokatolików, nie są widoczne żadne elementy charakterystyczne dla wschodniej liturgii. Krótco przed jej rozpoczęciem ustawia się prowizoryczny ikonostas, dekoruje krzyż wyszywanym, typowym dla ukraińskiej kultury ręcznikiem, rozstawia pozostałe niezbędne sprzęty liturgiczne. Po zakończeniu nabożeństwa wszystko jest pieczołowicie składane i nie zostaje żaden ślad obecności grekokatolików w tym miejscu. Obie parafie nie mają własnej siedziby, a w *Schematyzmie Cerkwi Grekokatolickiej w Polsce* zanotowano: „Biuro parafialne w samochodzie, czynne w razie potrzeby w każdą niedzielę po nabożeństwie” (POPOWICZ, 2013: 249 i 252).

## Wschodni obrządek i język ukraiński

W procesie transmisji treści kulturowych, zachowania, podtrzymywania i przekazywania elementów rodzimej kultury, szczególnie w przypadku mniejszości etnicznych, najważniejszą rolę odgrywa rodzina. Obok niej niewątpliwie etniczne organizacje i instytucje, do których zalicza się również parafia. Na rolę parafii w procesie transmisji tradycji i utrzymywania narodowego charakteru wśród osób ją tworzących wskazywało wielu badaczy życia społecznego, w tym William Thomas i F. Znaniecki w słynnym dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* (THOMAS, ZNANIECKI, 1975: 220). Parafia pełni nie tylko funkcje religijne, duszpasterskie, ale także integracyjne i kulturowe (POSERN-ZIELIŃSKI, 1982: 127).

Grekokatolicyzm jest przykładem wyznania, gdzie elementy tradycji religijnej i narodowej są ze sobą bardzo mocno związane. W grekokatolickiej parafii kultura i religia stanowią nierozzerwalną całość. Przejawem tego związku jest świętowanie we wschodnim obrządku, zgodnie z kalendarzem juliańskim, trzynastcie dni później w stosunku do świąt obchodzonych w Kościele łacińskim. Z jednej strony jest to przejaw przywiązania do wschodniej tradycji, z drugiej taki rytm świętowania rodzi problemy związane z pogodzeniem tego czasu z pracą zawodową. Wprawdzie od kilku lat trwają dyskusje dotyczące wprowadzenia porządku świętowania zgodnego z kalendarzem gregoriańskim, ale temat ten obecnie bardziej dzieli niż łączy grekokatolików. Przykładem niech będzie wypowiedź zamieszczona na stronie internetowej diecezji wrocławsko-gdańskiej przed odbywającym się w październiku 2014 roku Soborem Kościoła Grekokatolickiego w Polsce:

Wnosimy o rozwiązanie kwestii kalendarza juliańskiego w kontekście jego zmiany na kalendarz gregoriański. Jest to kwestia najczęściej dyskutowana w prywatnych rozmowach pomiędzy wiernymi. Nic tak nie smuci wielu wiernych UKGK [Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego — przyp. aut.] jak niemożność godnego (brak możliwości uczestniczenia w Służbie Bożej) obchodzenia Świąt ([cerkiew.net.pl](http://cerkiew.net.pl)).

Nie brak także odmiennych opinii, podkreślających, że świętowanie według kalendarza juliańskiego to element tożsamości grekokatolików, a wprowadzenie nowego porządku doprowadzi tylko do podziałów. Problem dostrzegają także hierarchowie obu diecezji. W wywiadzie udzielonym w 2009 roku katolickiemu tygodnikowi „Niedziela” zwierzchnik diecezji wrocławsko-gdańskiej, na terenie której znajdują się śląskie parafie, mówił:

Niestety dla części rodzin grekokatolickich jest to wielki problem. Muszą w tym czasie pracować, wziąć wolne w szkole, pracy, nie zawsze się to udaje. Zdarzają się już nawet głosy, aby świętować według kalendarza gregoriańskiego. Ale z drugiej strony jest to nasz element tradycji, wciąż bardzo żywy i ważny, z którym wierni są bardzo emocjonalnie związani, do którego przywykli i którego nie chcą się pozbywać (JUSZCZAK, 2009).

Sprawa kalendarza jest w środowisku grekokatolików aktualna także dziś. Na wspomnianym wyżej Soborze Kościoła Grekokatolickiego padła propozycja stosowania kalendarza neobizantyjskiego, wedle którego święta stałe, np. Boże Narodzenie, świętowano by zgodnie z kalendarzem gregoriańskim, a święta ruchome, np. Wielkanoc, zgodnie z kalendarzem juliańskim.

Święta Bożego Narodzenia (Rizdwo Chrystowe) w Kościele greckokatolickim trwają trzy dni: pierwszego dnia świętuje się narodzenie Jezusa Chrystusa, drugiego czci się Matkę Bożą, a trzeciego — świętego Stefana, pierwszego męczennika. Jeśli czas świąt wypada w tygodniu, trzeba wziąć trzy dni urlopu. Wigilia obchodzona w obrządku wschodnim wypada w łacińskie święto Trzech Króli, dzień wolny od pracy. W parafii katowickiej, podobnie jak w wielu innych parafiach greckokatolickich w Polsce, wierni najliczniej gromadzą się w cerkwi w pierwszy dzień świąteczny. Starażą się wówczas brać urlopy, świętują w rodzinnym gronie. Nie wszyscy jednak czynią tak w drugim i trzecim dniu świąt. Część osób przychodzi jedynie na liturgię, po czym wraca do swoich zawodowych obowiązków. Mimo to czas świąteczny, szczególnie pierwszy dzień Bożego Narodzenia, to czas, kiedy do cerkwi przybywa znacznie więcej osób niż w ciągu roku. Drugim ważnym świętem obchodzonym w tym czasie jest Święto Jordanu (Objawienia Pańskiego), przypadające 19 stycznia. Podczas uroczystej liturgii w cerkwi święci się wodę, którą następnie wierni zabierają do swoich domów. W katowickiej parafii Święto Jordanu jest zazwyczaj okazją do wspólnego parafialnego kołędowania, mającego charakter spotkania integracyjnego. Warto dodać, że w spotkaniach tych uczestniczą nie tylko członkowie katowickiej i gliwickiej parafii, ale także zaproszeni goście, w tym konsul Ukrainy w Polsce, Witalij Maksymienko, przedstawiciele władz wojewódzkich czy przedstawiciele innych mniejszości etnicznych lub narodowych.

Cerkiew jest także przestrzenią zachowania języka ukraińskiego. Choć w wielu rodzinach często nie mówi się już w rodzimym języku, to w cerkwi jest to zarówno język liturgii, jak i język komunikacji między wiernymi. Użycie języka ukraińskiego ma charakter symboliczny. Dla wielu grekokatolików nie do zaakceptowania jest możliwość sprawowania liturgii w języku polskim. Bardzo znamienita sytuacja, pokazująca, jak ważną, symboliczną rolę pełni język ukraiński w liturgii greckokatolickiej, miała miejsce w styczniu 2011 roku w jednej z parafii na północy Polski, kiedy zastępujący tamtejszego proboszcza ksiądz zasugerował podczas kazania, że Kościół greckokatolicki w Polsce powinien rozważyć potrzebę wprowadzenia języka polskiego do liturgii. Zdarzenie to wywołało nie tylko lokalne oburzenie (część wiernych w proteście opuściła świątynię), ale także szeroką dyskusję w środowisku, która przez wiele miesięcy toczyła się na łamach ukraińskiego tygodnika „Nasze Słowo” (Migus, 2011). Czytelnicy podkreślali, że cerkiew po 1947 roku przez wiele lat była jedynym miejscem, w którym zachowano ukraińską tradycję i język, a dzięki pracy duszpasterzy udało się choć częściowo obronić przed asymilacją.

W katowickiej parafii troska o zachowanie języka ukraińskiego w liturgii i komunikacji jest szczególnie pielęgnowana. Można to zauważyć zarówno



podczas coniedzielnych celebracji, jak i podczas wydarzeń okolicznościowych o odświętnym charakterze, takich jak Dzień Matki, Dzień Dziecka, Dzień Świętego Mikołaja. W 2013 roku, w trakcie spotkania poświęconego pamięci narodowego wieszczka ukraińskiego Tarasa Szewczenki parafianie czytali w oryginale wybrane przez siebie fragmenty wierszy poety. Od 2003 roku parafia wydaje w języku ukraińskim miesięcznik „Parafialnyj Wisnyk” („Informator Parafialny”), w którym zamieszczane są informacje o aktualnych wydarzeniach z życia parafii, diecezji, Cerkwi greckokatolickiej w Polsce i na świecie. Katowicka wspólnota jest także aktywna w przestrzeni wirtualnej. Na stronie internetowej diecezji wrocławsko-gdańskiej ([www.cerkiew.net.pl](http://www.cerkiew.net.pl)) katowiccy i gliwiczcy grekokatolicy informują o wydarzeniach dotyczących życia parafii i wspólnoty ukraińskiej.

### Podtrzymywanie tradycji narodowych i związku z ojczyzną ideologiczną

Ważnym elementem w życiu katowickiej i gliwickiej parafii są celebacje rocznic wydarzeń związanych z życiem narodu ukraińskiego. W corocznym kalendarzu znajdują się takie wydarzenia, jak: Święto Jedności (Deń Sobornosti) Ukrainy, obchodzone na pamiątkę połączenia w 1919 roku Ukraińskiej Republiki Ludowej z Zachodnioukraińską Republiką Ludową (styczeń), wieczory szewczenkowskie ku czci narodowego wieszczka ukraińskiego Tarasa Szewczenki (marzec), Dzień Niepodległości Ukrainy (sierpień), rocznica Wielkiego Głodu na Ukrainie (listopad). W „Kronice parafialnej” znalazło się wiele relacji opisujących takie zdarzenia, m.in koncert, jaki w kwietniu 1961 roku, w setną rocznicę śmierci Tarasa Szewczenki, dał chór mieszany katowickiej parafii pod kierownictwem prof. Ludwika Mikołaja Hładyłowicza. Pamięć ukraińskiego wieszczka czci się w parafii co rok. Zmieniają się scenariusze tej uroczystości, ale w centralnym miejscu zawsze znajduje się portret poety ozdobiony wyszywanym ukraińskim ręcznikiem, a parafianie ubrani są w tym dniu w narodowe stroje, odświętne bluzki i koszule, także wyszywane krzyżowym ukraińskim haftem. Podobnie jest podczas innych świąt. Elementy tradycyjnego ukraińskiego stroju i flaga narodowa są w tych momentach zawsze obecne (fot. 2).

Szczególne znaczenie mają obchody Dnia Niepodległości Ukrainy. W 2009 roku przewodniczył im zwierzchnik diecezji wrocławsko-gdańskiej bp Juszczak. W „Parafialnym Wisnyku” napisano:

uroczystości w parafii rozpoczęły się od Służby Bożej, której przewodniczył Władyka Włodzimierz. Wszyscy obecni odśpiewali hymn *Boże Wetykyj, Jedynyj*<sup>5</sup>, następnie dzieci wystąpiły z krótkim programem artystycznym, a na koniec prof. Wiaczesław Andrejczuk wygłosił wykład o pierwszych latach niepodległości Ukrainy oraz o jej współczesnych problemach. Do parafian zwrócił się także biskup Włodzimierz („Parafialnyj Wisnyk”, 2009).



Fot. 2. Wieczór poświęcony Tarasowi Szewczenko, Katowice 2013  
(fot. Bożena Pactwa)

<sup>5</sup> Hymn *Boże Wetykyj, Jedynyj* w czasach, kiedy śpiewanie hymnu Ukrainy było zabronione, pełnił jego rolę.

A rok później:

Dzień Niepodległości Ukrainy to święto pamięci o naszych przodkach, którzy walczyli o państwowość, ale to także dzień, w którym warto pomyśleć o przyszłości następnych pokoleń i o naszej odpowiedzialności wobec historii („Parafialnyj Wisnyk”, 2010).

Ukraińców mieszkających na Śląsku łączą mocne więzy z ojczyzną ideologiczną. Ich wyrazem jest, o czym wspomniano wcześniej, częsta obecność konsula Ukrainy w parafii, zarówno podczas świąt o charakterze narodowym, jak i religijnym. Katowiccy i gliwiczcy grekokatolicy odwiedzali i odwiedzają Ukrainę podczas pielgrzymek czy prywatnych wyjazdów. W ostatnim okresie więzy te przybrały także charakter pomocy osobom poszkodowanym podczas dramatycznych wydarzeń na Majdanie w lutym 2014 roku. Na Górnym Śląsku leczonych było kilku obywateli ukraińskich, którymi opiekowali się przedstawiciele grekokatolickiej wspólnoty parafialnej z Katowic.

## Strażnicy pamięci

Niewielka liczebnie grekokatolicka wspólnota parafialna z Katowic jest także kustoszem pamięci o ważnym dla Ukraińców mieszkających w Polsce miejscu — Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie. Obóz powstał w lutym 1945 roku, w miejscu utworzonego przez Niemców w 1943 roku podobozu KL Auschwitz — Arbeitslager „Neu-Dachs” nr 147. W latach 1947—1949 więzionych w nim było 3761 osób pochodzenia ukraińskiego, w tym 22 duchownych grekokatolickich (MIROSZEWSKI, 2001). Przez długie lata istnienie obozu było skrzętnie ukrywane przez władze Polski Ludowej, było to miejsce „niepamięci”. Przywracanie pamięci rozpoczęło się dopiero na początku lat 90., a w maju 1998 roku prezydenci Polski i Ukrainy, Aleksander Kwaśniewski i Leonid Kuczma, odsłanili w jaworznickim lesie pomnik, wokół którego raz w roku, w każdą drugą sobotę września odbywają się ceremonie upamiętniające ofiary totalitaryzmu. Uroczystości rozpoczyna liturgia służby Bożej, a następnie odprawiane jest nabożeństwo żałobne (panachyda) w intencji zmarłych więźniów. Każdego roku w uroczystościach biorą udział uczniowie ze szkół z ukraińskim językiem nauczania: z Białego Boru, Legnicy, Przemyśla, Górowa Iławckiego, Bartoszyc, którzy wraz ze swoimi nauczycielami przygotowują program artystyczny (fot. 3).



Fot. 3. Uroczystości na terenie byłego Centralnego Obozu Pracy — Jaworzno 2012  
(fot. Bożena Pactwa)

Uroczystości w jaworznickim lesie gromadzą także przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich, posłów, przedstawiciele organizacji ukraińskich działających w Polsce i na Ukrainie. Ze Lwowa każdego roku przyjeżdża grupa osób związana z Towarzystwem Nadsanie, obecni są również przedstawiciele grup etnicznych i narodowych mieszkających na Górnym Śląsku. Szczególną formę uroczystości w Jaworznie mają w latach okrągłych rocznic upamiętniających akcję „Wisła”. W 2012 roku zgromadziły setki osób oraz kilkunastu żyjących jeszcze byłych więźniów, którzy zostali uhonorowani pamiątkowymi medalami. Wśród osób, które przeżyły traumę osadzenia w obozie, jest pani Irena Kowalik z katowickiej parafii. Razem ze swoją mamą, Marią Zradą, także katowicką parafianką, była tam więziona w roku 1947. Pani Irena jest dziś kustoszem pamięci o obozie. Pod jej kierownictwem odbywają się uroczystości parafialne związane z tradycjami narodowymi, jak również uroczystości w Jaworznie. Pani Irena prowadzi także „Kronikę parafialną” i redaguje „Parafialnyj Wisnyk”.



## Parafia jako miejsce integracji grupy etnicznej

Na koniec trzeba wspomnieć o tym, że parafia jest również miejscem integracji etnicznej, stwarza nie tylko przestrzeń adaptacji w środowisku, daje możliwość posługiwania się językiem, gromadzi członków wokół specyficznej obrzędowości, ale jest przede wszystkim miejscem spotkań, spędzania czasu wolnego i zabawy. W przypadku katowickich i gliwických grekokatolików płaszczyzny przenikania się religii i etniczności mają także wymiar instytucjonalny. Większość parafian to członkowie śląskiego Koła Związku Ukraińców w Polsce, które razem z parafią jest współorganizatorem prawie wszystkich wydarzeń o charakterze kulturalnym i uroczystości o charakterze narodowym. Do wydarzeń o charakterze integracyjnym należy zaliczyć organizowane w parafii: Dzień Matki, Dzień Dziecka, Dzień Świętego Mikołaja, parafialną kutię w okresie Bożego Narodzenia, małankę, czyli zabawę noworoczną, i parafialny odpust w sierpniu. Grekokatolicy mieszkający na Śląsku biorą też udział w wielu wydarzeniach o charakterze diecezjalnym, konkursach, przedstawieniach, spotkaniach, sami także je organizują. W październiku 2011 roku katowicka parafia była gospodarzem IX Diecezjalnego Zjazdu Kobiet. Spotkania te sprzyjają podtrzymywaniu i rozwijaniu więzi etnicznych wśród Ukraińców grekokatolików żyjących w rozproszeniu.

## Zakończenie

Grekokatolicyzm był i jest przykładem religii odgrywającej doniosłą rolę w zachowaniu i umacnianiu tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w Polsce. W sytuacji rozproszenia i funkcjonowania w środowisku dominującej większości parafie grekokatolickie, oprócz wypełniania swoich funkcji religijnych, były i są przestrzeniami zachowania języka, kultury, miejscem integracji wokół specyficznej obrzędowości, tradycji i historii. W okresie powojennym stanowiły w zasadzie jedyną instytucję, która stwarzała możliwość zachowania ukraińskiej tożsamości. Parafie grekokatolickie w Katowicach i Gliwicach spełniają tę rolę także i dziś. Z całą pewnością można powiedzieć o nich, że są parafiami etnicznymi. Oprócz funkcji duszpasterskich wypełniają cały szereg funkcji społecznych: podtrzymują tradycje narodowe i patriotyczne, są miejscem utrzymywania i rozwijania więzi w grupie, stanowią przestrzeń zachowania ojczystego języka, tradycji i kultury, pośredniczą w podtrzymywaniu więzi z ojczyzną ideologiczną i pielęgnują



pamięć o miejscach pamięci narodu ukraińskiego. To jednak, co wyróżnia je spośród innych parafii grekokatolickich działających w Polsce, to przede wszystkim otwartość na inne wyznania, religie, nacje.

## Bibliografia

- ANDERSON B., 1997: *Wspólnoty wyobrażone*. Tłum. S. AMSTERDAMSKI. Kraków. Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- BABIŃSKI G., 1998: *Etniczność*. W: *Encyklopedia Socjologii*. T. 1. Red. nauk. A. KOJDER. Warszawa. Oficyna Naukowa.
- BABIŃSKI G., 2003: *Etniczność i religia — formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*. W: *Etniczność a religia*. Red. A. POSERN-ZIELIŃSKI. Poznań. Wyd. Poznańskie.
- CZECH M. (red.), 1992: *O tożsamość grekokatolików*. Warszawa. Tyrsa.
- CZERSKI J., 2004: *Duszpasterstwo Kościoła grekokatolickiego w Diecezji Opolskiej*. W: *Kapłan trzech obrządków. Księga poświęcona pamięci ks. Krzysztofa Stanieckiego*. Red. P. JASKÓŁA. Opole. „Ekumenia i Integracja” nr 10.
- DURKHEIM E., 1990: *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. A. ZADROŻYŃSKA. Warszawa. Wyd. Naukowe PWN.
- GEERTZ C., 1992: *Religia jako system kulturowy*. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. E. MOKRZYCKI. Warszawa. Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Czytelnik.
- HAŁAGIDA I., 2011: *Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956—1957 (dokumenty)*. Warszawa. Wyd. Bazyliada.
- HAŁAGIDA I., 2012: *Duchowni grekokatolicy i prawosławni w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie (1947—1949). Dokumenty i materiały*. Warszawa. Instytut Pamięci Narodowej.
- HIMKA J.P., 2006: *The place of Religion in the Ukrainian National Revival*. In: *Nationalisierung und Sakralisierung der Nation im ostlichen Europa*. Ed. M. SCHULTZE WESSEL. Stuttgart. Franz Steiner Verlag.
- JUSZCZAK W.R., 2009: *Święta u grekokatolików*. Wywiad z Władysławem Włodzimierzem R. Juszczykiem na temat Świąt Bożego Narodzenia w Kościele grekokatolickim. Tygodnik „Niedziela” (edycja wrocławska), nr 2.
- KUBIAK H., 1970: *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897—1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczna funkcje*. Wrocław. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- LEWIN K.I., 2006: *Przeżyłem. Saga Świętego Jura spisana w roku 1946*. Warszawa. Fundacja Zeszytów Literackich.
- MARTYNIAK J., 2007: *Kościół grekokatolicki w Polsce w latach 1947—1996*. „Przemyskie Wiadomości Archidiecezjalne” rok V, nr 5.
- MELNYK M., 2003: *Rola Kościoła grekokatolickiego w formowaniu się ukraińskiej świadomości narodowej w świetle historiografii polskiej lat 1945—1989*. W: *Etniczność a religia*. Red. A. POSERN-ZIELIŃSKI. Poznań. Wyd. Poznańskie.
- MIGUS S., 2011: *Zakołot u cerkwy [Zamieszanie w cerkwi]*. „Nasze Słowo”, nr 6/2011.
- MIROSZEWSKI K. 2001: *Centralny Obóz Pracy Jaworzno: podobóz ukraiński (1947—1949)*. Katowice. Wyd. Śląsk.

- MOKRY W. (red.), 2001: *Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców*. Kraków. Wyd. Szwajpolt Fiol.
- NOWICKA E., 1980: *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*. W: *Założenia teorii asymilacji*. Red. H. KUBIAK, A. PALUCH. Wrocław. Ossolineum.
- NOWICKA E., 2004: *Etniczność w procesie przemian*. „Przegląd Polonijny”, zeszyt 3.
- PACTWA B., 2010: *Grekokatolicy na Żuławach*. W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej VII. Pogranicza kultur i narodów*. Red. D. CHMIELEWSKA-BANASZAK, J. FRĄCZAK-MÜLLER, M. ROSZKOWSKA, A. WACHOWIAK. Zielona Góra. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- PAŁKA E., 2007: *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburgskiego Wyznania na Zaolziu. Od polskiej organizacji religijnej do Kościoła czeskiego*. Wrocław. Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- PAWLUCZUK W., 1972: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa. Wyd. Naukowe PWN.
- POPOWICZ E. (red.), 2013: *Schematyzm Cerkwi greckokatolickiej w Polsce za rok 2013*. „Przemyskie Wiadomości Archidiecezjalne” rok X nr 12.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., 1982: *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź. Ossolineum.
- POSERN-ZIELIŃSKI A. (red.), 2003: *Etniczność a religia*. Poznań. Wyd. Poznańskie.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., 2005: *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*. Poznań. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- RAMET P., 1989: *The Interplay of Religious Policy and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe*. In: *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Ed. P. RAMET. London. Duke University Press.
- SMITH A.D., 2003: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*. Oxford—New York. Oxford University Press.
- SMOLICZ J., 1999: *Współkultury Australii*. Warszawa. Oficyna Naukowa.
- STANEK M., 2004: *Etniczność jako forma więzi społecznej*. „Sprawy Narodowościowe”, nr 24—25.
- STĘPIEŃ S., 1990: *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*. W: *Polska — Ukraina. 100 lat sąsiedztwa*. T. 1. Red. S. STĘPIEŃ. Przemysł. Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.
- SZEPTYCKI A., 1988: *List pasterski metropolity lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego do wiernych i duchowieństwa „Nie zabijaj”*. „Znak”, nr 9.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., 1976: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1. Organizacja grupy pierwotnej. Tłum. M. METELSKA. Warszawa. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- WOJEWODA Z., 1994: *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944—1989*. Kraków. Wyd. NOMOS.
- YINGER J.M., 1983: *Religia jako czynnik integracji społecznej*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Red. F. ADAMSKI. Kraków. Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- ZENDEROWSKI R., 2010: *Etnicyzacja religii i sakralizacja etnosu: nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*. „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, nr 24.
- ZENDEROWSKI R., 2011: *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*. Wrocław. Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- ŻELAZNY W., 2002: *Religia jako istotny komponent etniczności*. „Przegląd Religioznawczy”, nr 4 (206).
- ŻYCHOWICZ-HUCZ K., 2004: *Różnorodny Kościół. Grekokatolicy w Gliwicach* ([www.ggn.kuria.gliwice.pl](http://www.ggn.kuria.gliwice.pl) (dostęp: 12.09.2013)).

## Inne źródła

Kronika Parafii Grekokatolickiej w Katowicach  
„Parafialnyj Wisnyk” 2009, nr 9(71).  
„Parafialnyj Wisnyk” 2010, nr 7-8(81-82)

Bożena Pactwa

## Religion and ethnicity Greek Catholics in Upper Silesia

### Summary

The article describes the relationship between religion and ethnicity. Based on the Greek Catholic community living in Upper Silesia, the author presents possible links between these two categories and searches empirical examples. The parish in Katowice and Gliwice called ethnic parish, because in addition to religious functions it performs also a social function, by which it is possible to keep the faithful national and ethnic identity. Parish integrates members of the community, mediates the socio-cultural practices aimed at preserving national traditions and patriotic, cherishes the memory of the past and is a space behavior of the Ukrainian language.

Key words: religion, ethnicity, national identity, Greek Catholic Church